

A GUERRA NAS ‘APOLOGIAS’ DE SEPÚLVEDA E LAS CASAS

José Augusto Mourão

Diríamos nós que os Romanos fizeram outrora uma guerra justa aos nossos antepassados de Espanha sob pretexto de que eles eram então bárbaros?

Bartolomeu de las Casas

Abstract

Analisa-se aqui as respostas antagónicas de Sepúlveda e Las Casas (séc. XVI) a partir da questão, então crucial: é lícita a guerra para difundir o Cristianismo na América?

“Todos os conceitos significativos da doutrina moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas segundo o seu desenvolvimento histórico, porque foram transportados da teologia para a doutrina do Estado, na medida em que, por exemplo, o Deus onipotente se tornou no legislador onipotente, mas também na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma consideração sociológica destes conceitos”¹. Por outras palavras, e seguindo ainda C. Schmitt, “Quase todos os conceitos pregnantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”². O laicismo contemporâneo, que sugere a separação total das autoridades é irrevogável. O contrato substituiu o finalismo de S. Tomás. Perdeu-se a articulação dos dois poderes segundo uma *ratio superioritatis*. Perdeu-se o sentido da autoridade política, como se perdeu o sentido da reli-

¹ Carl Schmitt, *Théologie politiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 40.

² *Ibidem*, p. 46.

gião e da tradição. Arendt di-lo assim: “Il faut s’interroger, non sur ce qu’est l’autorité (politique), mais sur ce qu’elle fut, parce qu’elle s’est enfuie du monde moderne, avec la religion et la tradition qui constituaient la trilogie de la fondation”³.

A filosofia dispôs durante séculos de duas vias de acesso à realidade. No século XIV, com o derrube da escolástica, a via dos antigos, é substituída pelo nominalismo, a via dos modernos. O tempo era de guerra entre “realistas” e “nominalistas” e a ligação entre a teologia e a política ainda muito difícil de separar⁴. Nesta passagem, perdeu-se sobretudo o medo com que o sistema filosófico-teológico dominante marcava o domínio do pensável e do agir. O “mundo” estava deste modo a afastar-se progressivamente da doutrina teocrática do poder político, dos “universais” e da órbita do “orbis christianus”, valorizando o singular, o concreto, a experiência. Aquilo que desabava era a trindade romana que, durante séculos, uniu religião, autoridade e tradição. A ideia de Cristandade e de Cruzada que lhe estava associada estava a ser liquidada. No horizonte e pelo génio de Vitória, emerge o conceito moderno do Direito de Gentes. Os Descobrimentos transportam consigo o antigo e obrigam ao confronto com o novo: alterando-se o mapa do mundo, altera-se também o mapa dos conceitos e os pontos de vista prático-éticos. Prova de que a viagem dos conceitos não reflecte apenas uma argúcia terminista, uma *pugna verborum* ou uma cavilação linguística mas uma verdadeira demarcação do território dos interesses (políticos) e da realidade em disputa. Prova de que “os livros encadeiam-se, as ideias não” (Rolo, 1977: 78). As ideias também navegam. J.S. Silva Dias fala das “ideias em marcha na Península Ibérica, a través das disputas de 1512-1513 (leis de Burgos e de Valladolid), de 1528-1530 (cédulas de Carlos V), e de 1542 (novas leis de Valladolid), e graças à doutrinação que vem de Pedro de Córdova e Matias de Paz e atinge o seu auge por 1528-1529 com Francisco de Vitória”⁵. Da escolástica à época aos Descobrimentos, muita água correu, se misturou, se alterou. As próprias posições de Vitória serão recebidas pelos seus discípulos de forma muitas vezes suavizada, se não desenhada⁶.

Antes de passarmos a Vitória, mister será visitar Tomás de Aquino e a

³ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 121-185.

⁴ Fá-lo Fr. Martinho de Ledesma, retirando ao colonialismo o fundamento extraído das bulas pontificias que sancionaram a partilha do mundo entre portugueses e espanhóis: “Papa non est dominus orbis in temporalibus... Potestas temporalis non dependet a Summo Pontífice”. Cf. *Secunda Quartae (Summae Theologiae)*, Coimbra, 1560, flsa, “Praeterea”; 302b, “Secunda” e “Tertia”; 302v, Quarto.

⁵ *Ibidem*, p. 233.

⁶ Pense-se nas posições de Molina relativamente à guerra justa deduzido do direito das gentes. Cf. Luís de Molina, *De iustitia* t. 1º, Cuenca, 1593, col. 287.

sua doutrina sobre a guerra. É sabido que “Ninguém influi tanto como o Angélico na aceitação das doutrinas sociais de Aristóteles pela nova elaboração e reconstrução íntima que delas fez”⁷. O seu génio esteve menos em inovar do que em incorporar ao idealismo agostiniano o empirismo aristotélico, fixando como fim do Estado a felicidade temporal, num sentido muito próximo de Aristóteles, ordenando-o a seguir à felicidade eterna, no horizonte da *Cidade de Deus* que Agostinho sonha. O Angélico ensina que o poder temporal da sociedade civil deve submeter-se ao poder espiritual da sociedade eclesiástica, o Estado à Igreja. É uma subordinação que nasce dos fins respectivos. Daí não se pode concluir que Tomás seja partidário da *potestas directa*, defendida por Agostinho Triumphus, entre outros, ou seja de um poder absoluto do Papa no domínio temporal e no domínio espiritual. Tomás ensina apenas uma *potestas indirecta* da Igreja sobre as coisas temporais; a partir daqui, a Igreja só pode intervir no temporal se o seu fim sobrenatural o exige. Foi assim que Francisco de Vitória interpretou a sua doutrina⁸.

A comunicação e o comércio entre as nações é, para os dominicanos de Salamanca, um direito natural derivado da sociabilidade humana. A sua infracção é causa justa para o recurso às armas pelo ofendido contra o ofensor⁹. Ao lado da doutrina sobre a propriedade, merece igual relevância a doutrina que Tomás evoca a respeito da guerra e da paz. Agostinho admitira que as guerras poderiam ser empreendidas pela vontade de Deus¹⁰, não deixando também de afirmar a prioridade ontológica da paz sobre a guerra e a sua importância como fim último e meta de todas as realizações históricas. Na *Suma* (II-II, 40, 1) indicam-se e explicam-se as três situações que legitimariam uma guerra: a autoridade do “príncipe”, a justa causa e a intenção recta dos beligerantes. Não cabe a um particular promover a guerra nem alistar milícias. Se a coisa pública depende do Estado, é ao Estado que compete proteger os interesses da cidade, da província ou do reino¹¹. Agostinho escreve no seu *Contra Faustum* (XXII, 75): “A ordem natural, que quer a paz entre os homens, exige que o poder de fazer a guerra seja reservado à autoridade pública”. A guerra deve ser levada por uma causa justa. É necessário que aqueles que combatemos tenham cometido uma injustiça. É necessário igualmente que a intenção dos beligerantes seja recta, que queiram promover um bem ou evitar um mal. Uma guerra conduzida por uma autori-

⁷ Baumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, 354 (Kultur der Gegenwart I, 5).

⁸ José Augusto Mourão, “A doutrina política de S. Tomás de Aquino” (inédito)

⁹ Francisco de Vitoria, *De indis recenter inventis relectio prior*, in “Obras”, pp. 705-715; Domingo de Soto, *Dela justicia y del derecho*, vol. 2º, p. 298b, ls. 18-21.

¹⁰ Cf. *A Cidade de Deus*, XII, p. 35.

¹¹ Santo Tomas de Aquino, *Suma de teologia*, III, parte II-II (a), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, p. 337ss.

dade legítima e por um motivo justo torna-se ilícita pela perversidade das intenções daquele que a conduz. Escreve S. Agostinho no *Contra Faustum* (XXII, 74): “O verdadeiro mal da guerra é a vontade má de prejudicar, a paixão de dominar, o ódio feroz, a furiosa vingança”. A originalidade de Tomás consiste no rigor em explicitar as condições da legitimidade da guerra como mal menor. Isso significa que ela é o recurso a uma série de flagelos e de calamidades que vão crescendo com os progressos na “arte de matar”. Donde a consequência: só se pode apelar à guerra como *ultima ratio*, quando todos os outros meios pacíficos falharam. Neste ponto, como noutros, também Mestre Tomás foi vítima de sequestro ideológico. Como se não tivesse dito o Mestre que a paz é a perfeita concórdia que brota do amor e se prepara pela justiça¹².

Sabe-se que Vitória nunca chegou a publicar nada. As *Relectiones*, peça capital do Direito das Índias e do Direito Internacional moderno, circulam de mão em mão, sujeitas à corrupção e ao dano, e só são editadas em 1557¹³. Nada diferente afinal dos modernos, “Sicut moderni qui omnia transferunt ex libro in libros”. Sabe-se que alguns dos melhores professores da Universidade Portuguesa renovada foram espanhóis ou formados em Espanha. Numa polémica como a de Las Casas e Sepúlveda era inevitável que as lições do Mestre de Salamanca fossem utilizadas. A mensagem teológica da Faculdade de Teologia salmantina renovada teve profunda ressonância no ressurgimento teológico português. As postilas de mestre Vitória difundem-se rapidamente. E como todo o escrito, estão sujeitas a toda a sorte de pilhagem, de desvio, de uso instrumental. Losada lembra que entre os títulos legítimos para a intervenção armada nas Índias, Vitória aduz o da “libertação dos inocentes” sacrificados aos ídolos, argumento que Sepúlveda utiliza na sua *Apologia*, referindo-se expressamente a Vitória. É essa citação que permite a Las Casas dizer: “Además Sepúlveda en conformación de su doctrina cita el doctísimo Francisco de Vitoria, diciendo que éste aprobó la guerra contra los Indios”, refutando no mesmo lance tanto Vitória como Sepúlveda¹⁴.

O confronto entre Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) e Las Casas (1474-1566) obriga a reconstituir a cena discursiva em que se inscrevem a ideologia e a historiografia que toca os Descobrimentos. Para Angel Losada,

¹² Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, N. Y., 1993. Uma lei injusta é uma lei humana que não se enraíza na lei eterna e imutável. Em termos da doutrina tomista, toda a lei que eleva a personalidade humana é justa. Toda a lei que degrada a personalidade humana é injusta.

¹³ Francisco de Vitória, *De indis recenter inventis relectio prior*, in “Obras”, pp. 685-95. Vicente Beltran de Heredia, *Los manuscritos del Maestro Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928.

¹⁴ Cf. Losada, *op. cit.*, p. 42.

que publicou a “Apologia en pro de las justas causas de guerra contra los indios” do primeiro e a “Apologia” do segundo, estas duas obras não se compreenderiam se não se relacionassem entre si¹⁵. A “barbárie” foi o ponto capital da infamante *questio disputatio* de Valladolid acerca da “racionalidade do índio”. Juan Ginés de Sepúlveda acabava de traduzir Aristóteles (a *Política*). Aí se diz que existe uma determinada categoria de humanos cujo atraso mental é tal que são “escravos por natureza” (*servi a natura*) e devem ser confiados a mestres no seu próprio interesse. A essa *disputatio* reagiu Las Casas com a veemência que se conhece¹⁶: “*indi fratres nostri sunt*”¹⁷.

As leis de Burgos de 27 de dezembro de 1512 constituíram uma primeira resposta às interrogações colocadas pelos dominicanos da Isla Española, através do sermão de Montesinos¹⁸. A Comissão que Montesinos consegue fazer reunir estabeleceu sete princípios que podem resumir-se nos postulados seguintes:

- que todos os índios sejam tratados como homens livres, tal como tinha determinado a Rainha Católica;
- o monarca pode mandar que trabalhem mas sem impedimento para a adequada catequização e com proveito deles mesmos e do Estado;
- que o tempo dedicado ao trabalho seja tolerável e com os descansos suficientes;
- que lhes seja respeitada a propriedade privada, segundo a qual possam ter casa e fazenda próprias, com tempo suficiente para devidamente a cultivar;
- que se fomente a comunicação e trato com os “pobladores que van allá”;
- que se lhes retribua com um salário justo, mesmo se não em dinheiro mas em espécies ou coisas úteis para as suas casas.

Tudo se joga, em definitivo na “Junta” que o Imperador Carlos V convocou nos anos 1550 e 1551 em Valladolid para dirimir o problema central

¹⁵ Angel Losada, *Apologia* de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas, De Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda, traducción Castellana de los Textos Originales Latinos, Introducción, Notas e Indices, ~Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 11.

¹⁶ Cf. J. L. Abellan, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, Madrid, Espasa, 1979, pp. 460-474.

¹⁷ *Apologia*, p. 393 (f. 252v). Vd. Francisco de Vitoria, °P., *Doctrina Sobre Los Indios*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

¹⁸ Beltrán de Heredia, *El tratado del P. Matías de Paz, OP acerca del dominio de los Reyes de España sobre los indios de América* (edição crítica), en “Archivum Fratrum Praedicatorum” (1933) p. 133-181.

da “justiça ou injustiça das campanhas que a Espanha levava a cabo na América”. Admirável para o tempo era que uma nação e um Rei pusessem à discussão a justificação jurídica de uma guerra. Havia duas partes contentoras:

– uma, capitaneada por Juan Ginés de Sepúlveda (humanista, cronista do Imperador, filósofo, teólogo) partidário do emprego da força como instrumento prévio para vencer as dificuldades que se opunham à pregação do Cristianismo nos novos povos descobertos;

– outra, capitaneada por Fr. Bartolomeu da Las Casas (bispo de Chiapa, Apóstolo dos Índios), oposto à utilização de qualquer espécie de violência para atrair os índios à religião cristã.

A *Apologia* de Las Casas consta de uma Introdução e do texto propriamente dito. Na carta que dirige ao Príncipe, o autor expõe o estado da questão. A *Apologia* é a contestação da exposição de Sepúlveda no seu *Demócrates II*. A questão é esta: é lícita a guerra como meio para difundir o Cristianismo na América? A resposta de Las Casas é: não. A de Sepúlveda é: sim.

A questão a que respondem tanto Sepúlveda como Las Casas tem dois ângulos:

– *uma*, de direito: “É justa, em si, a guerra contra os Índios como meio para os atrair à verdadeira Religião?”

– *outra*, de facto: “Os Índios da América encontram-se de facto num estado de tal inferioridade e barbárie relativamente aos demais povos civilizados que sobre este facto justifica por Direito natural tal guerra como meio para os libertar dessa inferioridade e barbárie?”

Para provar que os Índios se encontram no estado de barbárie, Sepúlveda vai utilizar a “Historia general y natural de las Índias” de Gonzalo Fernández de Oviedo para quem o índio americano era um ser um tanto infra-humano. Para provar o contrário, Las Casas escreve um novo tratado: *La Apologética Historia* em que contraria os vários argumentos de Sepúlveda para justificar a guerra contra os Índios. Aí, o índio é um homem como os outros do universo, superior até em muitos aspectos. “No se puede generalizar el argumento de ‘barbarie’, sin más, y apoyando-se, como Sepúlveda lo hace, en la autoridad de Aristóteles, aplicarlo a los Indios, si es que entran en alguna”. Bárbaros, em sentido estrito, eram “Los de impío y pésimo instinto ingénito, incapaces de gobernarse a sí mismos”. É a essas que se refere Aristóteles quando diz que “são escravos da natureza”. Las Casas defendia uma antropologia mais optimista: “esses” são raros, mesmo em Aristóteles; mas ele tinha um melhor argumento: “la naturaleza tiende siempre a engendrar lo mejor”. Ora, mesmo “esses” devem ser atraídos mansamente. Sepúl-

veda teria falseado por ignorância ou por malícia a doutrina de Aristóteles. Como se vê, não saímos do inferno das interpretações. Contra outro argumento de Sepúlveda: “A guerra aos índios justifica-se como castigo do crime que eles cometem contra a lei natural com a sua idolatria e imolação aos deuses de vítimas humanas”, Las Casas replica: “Todo o castigo supõe jurisdição sobre a pessoa a que se aplica; ora os príncipes cristãos não têm jurisdição sobre os Índios da América; logo não podem aplicar-lhes tal castigo”. O mesmo argumento da jurisdição vale contra o terceiro argumento de Sepúlveda que justifica a guerra contra os índios porque oprimem pessoas inocentes e as matam e imolam aos deuses. Se um poder estranho aos índios não tem jurisdição sobre eles, não poderá castigá-los por motivo algum nem dominá-los pelas armas. O quarto argumento de Sepúlveda em favor da guerra contra os infiéis para preparar o caminho à propagação da religião cristã e facilitar a tarefa dos pregadores merece de Las Casas a mesma contestação: o *impele eos intrare* de Agostinho aplica-se aos hereges, não aos pagãos.

O fundamento divino de qualquer autoridade é inúmeras vezes mencionado por S. Tomás, tendo como fundo o capítulo 13 da Carta aos Romanos: “Submeta-se cada qual às autoridades constituídas. Pois não há autoridade que não tenha sido constituída por Deus”. Até o temor perante as autoridades temporais tem aqui a sua justificação: “Os poderes seculares, impondo penas para desviar do pecado, são nisso ministros de Deus, como o diz S. Paulo em Rom 13, 4”¹⁹. O princípio da dualidade dos poderes, em que o poder secular está submetido ao poder espiritual, como o corpo à alma, propõe um modo particular de articulação, determinado pelas circunstâncias particulares de casos especiais que estabelece uma *ratio superioritatis* sob uma determinada relação. A pureza do princípio é alterada quando convém à sua aplicação. S. Tomás, a propósito do baptismo dos infiéis sem o consentimento dos seus pais ou ainda o baptismo forçado dos adultos infiéis, lembra o respeito devido ao compromisso livre da pessoa²⁰. Mas, ao mesmo tempo, reconhece o baptismo forçado dos adultos, através da coacção que só o poder temporal pode fazer²¹. Não faltam casos que limitam, o alcance prático do princípio enunciado. Tomás de Aquino justifica práticas inquisitoriais correntes na sua época, referindo-se à carta de S. Agostinho ao conde Bonifácio e às *Decretais* de Graciano, textos que assentam na confusão teocrática das duas autoridades, em nome da salvaguarda do corpo eclesial; assim faz para justificar a condenação à morte de infiéis ou heréticos²².

¹⁹ *Sum. Theol.*, II-II, 19, a. 3, ad 2.

²⁰ Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q. 10, a. 8 e a. 12.

²¹ Cf. In IV Sent., dist. 6, q. 1, a. 2, q. 3.

²² Cf. II-IIae, q. 10, a. 8, ad 4; IV Sent. Dist. 13, q. 2, a. 3; *Sum. Theol.*, II-IIae, q. 11, a. 3; In Mat., cap. 12. lect. 2 (Marietti, nº 1151).

A sujeição das gentes e a posse do território obedecia a “regimentos” que propendem tanto para a guerra limitada, a intimidação e o castigo, como para a lusitanização ideológica do gentio. As Descobertas obrigam a deslocar a questão metafísica “que são eles” para a questão (política) “quem são eles para nós”. A persistência da questão metafísica ou teológica deve-se ao não reconhecimento, por parte do branco, da mesma “naturalidade” que liga a espécie humana, antes de mais, e da preocupação moral, evangelizadora dos agentes pastorais que seguem com os colonos²³. O célebre documento anónimo, *Porque causas se pode mover guerra justa contra infiéis*²⁴, de grande importância para a doutrina sobre o domínio a acção política e evangelizadora de Portugal nas terras descobertas, não difere muito, segundo Raúl de Almeida Rolo, das doutrinas ensinadas por Bartolomeu dos Mártires aos seus alunos²⁵.

A herança tomista que passará pelos comentários de Caetano à *Summa Theologiae* e pelas lições de Francisco de Vitória é evidente. Daí que o próprio Silva Dias sugira que se trata de um dominicano.²⁶ Qual seja o destinatário deste documento releva ainda da pura adivinhação. O que ressalta é que a sua doutrina se distancia “de tudo o que a escolástica medieval nos legou em torno do problema da guerra justa...A análise do tratadista acusa nitidamente o contacto com Vitória e seus confrades”²⁷. Neste contexto, como resume Silva Dias, a guerra é justa quando os infiéis recusam a presença ou põem em risco a segurança dos chamados embaixadores de Deus e do comércio do céu:

“E como seja cousa natural e de todas as nações geralmente recebida a segurança e bom tratamento dos mensageiros, enviados e embaixadores, da gente que esta lei não guarda com os embaixadores de Deus, que são os pregadores, podem e devem, tendo disposição e oportunidade, os reis cristãos tomar emenda e castigar com mão armada a ofensa feita aos pregadores da fé católica”²⁸. A doutrina do tratadista português não difere neste ponto de Vitória.

Os escritos de Las Casas reflectem, mais do que outros da mesma época, aquilo a que Capdevila chama “o equívoco estrutural do cristianismo”²⁹. O denominado “procurador dos Índios” admite a bula como “título”

²³ José Augusto Mourão, “Anchieta e Las Casas: quem são eles (os Índios)?” in *Revista Portuguesa de Humanidades*, Vol. 3, Fascs. 1-2, 1999.

²⁴ ATT, Gav. 11, m. 8. n. 3, publicado in *Gavetas da Torre do Tombo*, vol. 2, pp. 676-685.

²⁵ Raúl de Almeida Rolo, *Formação e Vida Intelectual de D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, 1977, p. 213.

²⁶ J. S. Da Silva Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do século XVI*, Universidade de Coimbra, 1973, p. 236.

²⁷ *Ibidem*, p. 237.

²⁸ Citado por J. S. da Silva Dias, *op. cit.*, p. 243.

²⁹ Nestor Capdevila, *Las Casas: une politique de l'humanité*, Paris, Cerf, 1988.

legítimo, com a condição que seja respeitado o “fim principal” do documento papal: transmitir a fé. Ora o que ele constata é o seguinte: “o fim nunca justifica os meios”: os meios devem ser da mesma natureza que o fim e excluir toda a violência, lê-se no pequeno tratado de missionologia que é o *De unico modo*, começado em 1522 no Convento de São Domingos quando era apenas noviço, e que retomou mais tarde. Homem do discernimento profético e da experiência, “mãe de todas as coisas de que recebi ensinamento”, dirá, em 1545 pede que haja em cada diocese um mediador enquanto os nativos não forem capazes de se defender a si próprios³⁰.

Não falta quem atribua a Las Casas um carácter apaixonado e exaltado, com enorme tendência para o exagero. A sua *Brevíssima relación de la Destrucción de las Indias* (1552) é considerada como um mal feito: “Bartolomé de las Casas hablaba y clamaba en favor de los indios; pero, viendo que poco o nada conseguía, gritó con tanta fuerza, que sus gritos rompieron la barrera del buen sentido de lo conveniente”³¹. A conveniência – aí está um critério político indelével mas a que nenhum profeta se submete. Um grande abismo separa, tragicamente, o profeta do historiador. O profeta, como o artista, é a “testemunha do seu tempo”, visa o iminente, enquanto o historiador, voltado para o passado, como o Anjo de Walter Benjamin, profetiza o passado no seu combate contra o “costume pestífero” das “encomiendas”, em que os índios estão sujeitos a um jugo que vai “contra o direito divino e a razão natural”³².

Coda

Os conceitos tradicionais de “guerra justa” ou de “bem comum” estão a tornar-se “conchas vazias” (Arendt). Está a romper-se o fio da tradição, e ao mesmo tempo está a retomar-se o que de mais odioso transportava a democracia da Aspásia platónica onde a Frente Nacional encontra o seu fundamento: “(...) é a igualdade pelo nascimento (*isogonia*), a que é segundo a natureza, que nos força a procurar de novo a igualdade pela lei (*isonomian*), que é segundo a lei”³³. Nada de misturas: expulsem-se os bárbaros. Este é o traço imparável do etnocentrismo e também do isolacionismo das disciplinas. Que estes encontros encontrem a virtude que os criou: a de contrariar a guerra dos paradigmas, já que para contrariar outras guerras o poder lhe falta.

³⁰Fr. Cantu, “Una petición enédita a la Audiencia de los Confines”, *Ibero-Amerikanisches Institut*, 1977, Heft, 2.

³¹Lorenzo Galmés, *Bartolomé de las Casas defensor de los derechos humanos*, Madrid, BACpopular, 1982, p. 126.

³²*Relectio de temperantia. Concl* 10..

³³Cf. Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 176.